



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Ponowoczesne kłopoty ze zbawieniem

Author: Grzegorz Strzelczyk

Citation style: Strzelczyk, Grzegorz (2014). Ponowoczesne kłopoty ze zbawieniem. „Studia Bobolanum” (Nr 3 (2014), s. 37-49)



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz tak długo jak utwory zależne będą również obejmowane tą samą licencją.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Ponowoczesne kłopoty ze zbawieniem

KS. GRZEGORZ STRZELCZYK

Katowice

Niniejsze studium nie rości sobie pretensji do przedstawienia kompletnego spektrum napięć, jakie rodzą się, bądź rodzić mogą, na styku soteriologii i tego, co umownie – a zatem z góry zakładając chyba pewną dozę braku precyzji¹ – nazywamy myślą ponowoczesną czy postmodernizmem. Chodzi raczej o zasygnalizowanie, że w szerszej przestrzeni zetknięcia teologii i postmodernizmu być może właśnie soteriologia jest punktem, w którym wyzwała się najwięcej ciepła – jak między trącymi o siebie elementami w punkcie maksymalnego nacisku. By przy tym nie utknąć na meta-poziomie analizy, po kilku uwagach wstępnych przejdziemy do studium przypadku (*case study*) ilustrującego tezę, która w istocie jest wyjściową intuicją i motorem podjęcia niniejszego tematu, a mianowicie iż postmodernizm – przynajmniej w niektórych swoich przejawach – proponuje swoją naukę o zbawieniu człowieka (lub radykalniej: staje się soteriologią), naukę z konieczności konkurencyjną wobec chrześcijańskiej. I nie chodzi tylko o propozycję przypadkowo alternatywną, lecz raczej o zreflektowane tworzenie soteriologicznej alternatywy wobec chrześcijańskiej (ale w istocie szerzej: religijnej) narracji o zbawieniu. Mamy do czynienia z czymś, co – uciekając się do biznesowej metaforyki – można określić jako próbę (wrogiego) przejścia kontroli nad większościowym pakietem akcji w nieskrywanym celu eliminacji konkurencji.

Uważam, że w tym właśnie punkcie ponowoczesność różni się zasadniczo od projektu moderny. Oświecenie także niosło w sobie silny wątek

¹ Jeśli „płynność” jest fundamentalną cechą ponowoczesnej sytuacji człowieka, to trudno się dziwić, że takie też będą i pojęcia ją opisujące. Prób określenia specyficznych cech postmodernizmu podjęto na tyle dużo, że sama ich analiza wymagałaby obszernego studium. Tutaj zastosuję podejście minimalistyczne, które przez ponowoczesną rozumie taką myśl, która świadomie podejmuje zasadnicze dziedzictwo moderny (oświecenia), jednocześnie się od niego dystansując (post-) zwłaszcza w zakresie optymistycznego pojmowania możliwości oświeconego rozumu.

soteriologiczny – zwłaszcza w swej pozytywistycznej formie – obiecując ostateczne rozwiązanie ludzkich problemów na drodze postępu wiedzonego przez oświecone *ratio*. Zbawienie od religii (od poszukiwania zbawienia w wymiarze transcendentnym) było zazwyczaj uważane za integralną część tego projektu i często rzeczywiście ją stanowiło. Wydaje się, że wówczas teologia katolicka, apologetycznie opierając się tym tendencjom, nie była w stanie uwydatnić siły własnej Dobrej Nowiny – wieki XVIII i XIX były niewątpliwie czasem wewnętrznego kryzysu soteriologii katolickiej.² Nie trzeba tu przypominać, że po okresie zdecydowanego oporu myśl katolicka – także na poziomie magisterium – musiała się krytycznie zmierzyć z ideą świeckiego postępu, co także przyczyniło się – moim zdaniem – do odnowy refleksji soteriologicznej w XX w.³

Mniej więcej równolegle do tych procesów nastąpił kryzys oświeceniowego projektu „soteriologicznego”. Okazało się, że antropologiczny optymizm był jego zasadniczym błędem. Oddajmy głos Peterowi Sloterdijkowi (którego innym intuicjom przyjrzymy się bliżej w dalszej części niniejszego studium): „Osiągnięta przez oświecenie samowiedza ujawniła jego własne paradoksy; dotarło ono do rejonów, w których sprawy i rzeczy stają się »zawiłe i smutne« (...). Z dawnego bezwarunkowego parcia do przodu w użyciu pozostały marne resztki. Niewiele brakuje, a ostatni pielęgnujący nadzieję w stylu oświeceniowym wycofają się w wiejskie zaciszeczym amiszowie postmodernizmu. Inni wiecznie progresywni podążają za wezwaniem organizacji pozarządowych, które poświęciły się ratowaniu świata. Co do reszty, znaki czasu wskazują na rewizję i regres”.⁴

Tam, gdzie „rzeczy stają się zawiłe i smutne”, wyczerpuje się siła modernistycznej oferty zbawienia: zdaje się, że okazała się ona bezsilna wobec tego, co teologiczne soteriologie zwykły nazywać złem i grzechem. Tymczasem biblijno-patrystyczna odnowa teologii katolickiej przyniosła w XX w. sporo pozytywnych skutków na gruncie soteriologicznym.⁵ Wydaje się jednak – i tutaj proponuję pewną hipotezę roboczą wymagającą weryfikacji w ramach dalszych studiów – że odnowa zatrzymała się w połowie drogi m.in. na skutek słusznego na pierwszy rzut oka postulat: by w wykładzie dogmatyki integrować *De Verbo incarnato* z *De Christo redemp-*

² Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, t. 1, Cinisiello Balsamo 1991, s. 78-91.

³ Oczywiście był to jeden z czynników i chyba nie dominujący. Co do reakcji na ideę postępu na poziomie kościelnego magisterium por. zwłaszcza konstytucję duszpasterską II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes* oraz encyklikę Pawła VI *Populorum progressio* (1967).

⁴ P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, Warszawa 2014, s. 5; dalej: po cytacie numer strony.

⁵ Por. B. Sesboüé, dz. cyt., s. 92-96.

to do postaci „chrystologii integralnej”. Niestety, w wielu przypadkach zaowocowało to ponownym znaczącym osłabieniem soteriologii – jeśli nawet nie na poziomie „wysokiej” teologii, to zdecydowanie w świadomości odbiorców jej podstawowego kursu.⁶

Ponadto od kilkunastu lat – zwłaszcza od reakcji Kongregacji Nauki Wiary na publikacje o Jacques’a Dupuisa SJ – wewnątrzkatolicka dyskusja zdaje się koncentrować na kwestii z a s i ę g u zbawczego dzieła Chrystusa, pozostawiając na nieco dalszym planie pytanie o jego istotę. Nie znaczy to, że się go nie podejmuje. Jednak soteriologowie – słusznie wykrywszy faktyczny pluralizm conceptualnych modeli zbawienia – zdają się koncentrować głównie na analizie tychże modeli oraz ich wzajemnych związków. Przy czym chodzi głównie o modele wypracowane w przeszłości, w odniesieniu do doświadczeń ludzi innych czasów i kultur.⁷ Znacznie gorzej jest – na ile potrafię to ocenić – z propozycjami soteriologicznymi reinterpretującymi chrześcijańską Dobrą Nowinę w kategoriach bliskich doświadczeniom ludzi żyjących na styku XX i XXI w. w ponowoczesnej kulturze.⁸

Jeśli diagnoza naszkicowana wyżej w sposób dość uproszczony jest słuszna, to Kościół na terenach silnego oddziaływania ponowoczesności może mieć zasadniczy problem w realizacji wyrażonego przez papieża Franciszka w *Evangelii Gaudium* programu nawrócenia duszpasterskiego.⁹ Zwiastowanie Dobrej Nowiny (kerygmat) jest bowiem wprost zależne od – zreflektowanej lub nie – świadomości soteriologicznej zwiastunów.

⁶ Dlatego być może należałoby przeformułować wspomniany postulat w stronę „soteriologii integralnej”: kwestia tożsamości Zbawiciela jest bowiem częścią opowieści o zbawieniu, a nie odwrotnie.

⁷ Na przykład M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, Dogmatyka, t. 3, Warszawa 2006, wymienia następujące: ofiarę, odkupienie, zadośćuczynienie, zastępstwo, objawienie, przebóstwienie, rekapitulację. Wśród nich tylko model zastępstwa ma bezpośrednie konotacje w doświadczeniu ludzi żyjących we współczesnej „kulturze zachodniej”, jednak nieco odmienne, niż intuicje wyjściowe.

⁸ Symptomatyczna jest pod tym względem napisana nie tak dawno soteriologia: G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, Kraków 2010 – właściwie tylko jeden rozdział jest w tej książce poświęcony próbie skonstruowania przemawiającego współcześnie modelu soteriologicznego (opartego na idei przemieniającej miłości). I przy lekturze trudno – moim zdaniem – oprzeć się wrażeniu pewnej heterogeniczności tego rozdziału w stosunku do reszty pracy. Jak trudne jest soteriologiczne mierzenie się ze świadomością i doświadczeniami współczesności świadczą dobrze prace M. McCord Adams, *Christ and Horors. The Coherence of Christology*, Cambridge 2006, mimo że jej intencje są głównie teodycealne.

⁹ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium*, nr 25-33.

Ta zaś kształtuje się w nieuchronnej zależności od soteriologii dogmatycznej. Słabość tej ostatniej prowadzić może – w kasandrycznym scenariuszu – do całkowitej bezradności głosicieli, którzy swego – skądinąd radośnie przeżywanego – doświadczenia zbawienia w Chrystusie nie będą potrafili zinterpretować i opowiedzieć w żaden intersubiektywnie sensowny sposób. Co więcej – napotykać będą alternatywne interpretacje tegoż doświadczenia i tejsze radości, nieraz może nawet bardziej spójne z ponowoczesnym oglądem rzeczywistości.

Ponowoczesność bowiem, obnażywszy zasadniczy błąd, jakim był optymizm antropologiczny moderny, mierzy się bardzo intensywnie z fenomenami ludzkiej przygodności, potrzeby religijnej, otwarcia na transcendencję – jednym słowem z tym wszystkim, co zwykliśmy w teologii nazywać „potrzebą zbawienia” – tworząc alternatywne wyjaśnienia tych fenomenów. Niektóre z nich są nie tylko *de facto* alternatywne, ale powstają jako alternatywy wyjaśnień religijnych, czasem z jawnym celem ostatecznego (po pewnej porażce projektu oświeceniowego w tym względzie) rozprawienia się z samym fenomenem religii. I nie myślę tu bynajmniej o pracach Richarda Dawkinsa czy Christophera Hitchensa¹⁰ – te bowiem uznać należy raczej za ostatnie dinozaury moderny,¹¹ ale o pracach wziętych filozofów, jak choćby Slavoj Žižek¹² czy Peter Sloterdijk.

¹⁰ Por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2008, Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, Katowice 2007.

¹¹ P. Sloterdijk charakteryzuje je wręcz jako „dwa spośród najbardziej powierchownych pamfletów najnowszej historii idei” (s. 3). Dinozaury te może o tyle są w Polsce groźne, że – ze względu na uwarunkowania historyczne – nie mieliśmy się wcześniej okazji zmierzyć z antyreligijnością prądów oświeceniowych w formie innej niż marksistowsko-leninowski materializm.

¹² Wspomnijmy choć jego obszerną debatę z J. Milbankiem (opublikowaną zresztą w tym samym roku, co praca Sloterdijka, do której dalej będziemy się szczegółowo odnosić): *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge 2009, z której warto zacytować choć fragment ilustrujący stawkę sporu: „But in that terrific tale of the Passion there is a distinct emotional suggestion that the author of all things (in some unthinkable way) went not only through agony, but through doubt. In the standard form of atheism, God dies for men who stop believing in him; in Christianity, God *dies for himself*. In his »Father, why have you forsaken me?«, Christ himself commits what is for a Christian the ultimate sin: he wavers in his Faith. Or, to spell things out here: is the »matter more dark and awful than it is easy to discuss« not this separation of God not only from the world, but *from himself* also – in short, the explosion of an unbearable antagonism, of *Evil*, in the very heart of God himself? What can be more evil than a God who is a rebel against himself? How are we to combine this full assertion of a tension which tears apart God himself with Milbank’s claim that, for the Catholic »paradoxical,

W dalszej części niniejszego studium odniosę się do wycinku myśli drugiego z wymienionych autorów, a mianowicie książki, której polski przekład ma się w najbliższych dniach w Polsce ukazać.¹³

Sloterdijk nie ukrywa swojej antyreligijnej intencji: „Gra toczy się o niemałe stawki. W naszym przedsięwzięciu badawczym chodzi o ni mniej, ni więcej, tylko wprowadzenie alternatywnego języka, a z nim odmiennego spojrzenia na grupę fenomenów, dla których tradycja zawarowała określenia takie jak »spirytualność«, »pobożność«, »moralność«, »etyka« i »asceza«. Jeśli zabieg się uda, to zwyczajowe pojęcie religii, tego nieszczęsnego straszdyła wyglądającego zza kulis nowoczesnej Europy, okaże się wielkim przegranym tych badań” (s. 8). Jednak już po tym cytacie można się zorientować, że nie mamy tu do czynienia ze zgrzebną antyreligijnością, która w religii widzi źródło wszelkiego zła. Przeciwnie – Sloterdijk wyraźnie uznaje i docenia rolę religii – chciałoby się powiedzieć „kulturotwórczą”, jednak samo pojęcie „kultura” autor uznaje za „hiperstraszydło” (s. 8); powiedzmy zatem w kategoriach nieco mu bliższych: antropotwórczą. Tyle że pojęcie „religia” jest w istocie zbędne, bo pozbawione desygnatu. „Bajce o powrocie religii po »porażce« oświecenia trzeba mianowicie przeciwstawić bardziej wyostrzone spojrzenie na fakty duchowe. Zamierzam wykazać, że nawrót do religii jest tak samo niemożliwy, jak powrót samej religii – z tego prostego powodu, że nie istnieje żadna »religia« i »religie« w ogóle, a jedynie rozumiane błędnie jako takie spirytualne systemy ćwiczeń praktykowanych już to kolektywnie – tradycyjnie: kościół, ordo, umma, *sangha*, już to indywidualnie – we wzajemnej grze z »własnym Bogiem«, u którego obywatele nowoczesności ubezpieczają się prywatnie. Tym samym bezprzedmiotowe staje się drażliwe rozróżnienie między »prawdziwą religią« a przesądem. Istnieją jedynie systemy ćwiczeń, mniej lub bardziej zdolne do rozprzestrzeniania, mniej lub bardziej tego godne” (s. 6). Nieco dalej autor stwierdza: „To, z czym mamy rzeczywiście do czynienia – w rozmiarach, które zaczęto ledwie co ogarniać – są, mniej czy bardziej błędnie, interpretowane antropotechniczne systemy ćwiczeniowe i zbiory reguł samoformowania zachowań wewnętrznych i zewnętrznych. Praktykujący pod ich patronatem pracują w istocie nad polepszeniem swojego globalnego statusu immunologicznego” (s. 116).

nondialectical logic, there is never any contradiction, conflict, or tension. The origin rather *coincides* with its opposite, which is that which the origin generates, while the reverse also applies“; s. 237.

¹³ P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Antropotechnik*, Frankfurt am Main 2009. Bliski termin publikacji była głównym motywem wyboru. Korzystam z wersji polskiej udostępnionej przez wydawnictwo w celach promocyjnych.

Nie ma zatem religii, istnieją tylko systemy ćwiczeń: antropotechniki. Te zaś są niezbędne, ponieważ z tym światem jest jednak coś na tyle głęboko nie tak, że nie jesteśmy w stanie się przed tym zabezpieczyć samym postępowaniem zamożności, porządkiem prawnym i technologicznym oprzyrządowaniem. Chodzi o „niespodziewane” (choć to tylko jedna z nazw, które Sloterdijk używa). Człowiek jest naturalnie zdolny do nabycia odporności wobec takich fenomenów i zdolność tą można (a zdaniem Sloterdijka wręcz należy, by przerzucić pomost pomiędzy naukami biologicznymi a humanistyką¹⁴) opisać w kategoriach analogicznych do tych, w jakich mówimy o systemach odpornościowych organizmów w naukach biologicznych: „Życie jawi się samo jako dynamika integracji, wyposażona w autoterapeutyczne czy »endokliniczne« kompetencje dotyczące specyficznej dla danego gatunku przestrzeni niespodziewanego. Przynależy mu również tyleż wrodzona, co osiągnięta adaptacyjnie – w wypadku organizmów wyższych – kompetencja w zakresie urazów i obrażeń inwazyjnych, zadawanych regularnie przez właściwe mu otoczenie lub nowo opanowane środowisko. Tego rodzaju systemy immunologiczne można by równie dobrze opisać jako organiczne praformy zmysłu transcendencji: dzięki stałej gotowości do działania mechanizmu odpornościowego i jego efektywności istota żyjąca mierzy się aktywnie z potencjalnymi śmiertelnościami zagrożeniami i przeciwstawia im zdolność własnego organizmu do przewyciężenia tego, co śmiertelne. (...) mamy tutaj oto fazę wstępną tego zachowania, które w kontekście ludzkim zwykliśmy określać jako religijne lub spirytualne. Środowisko jest dla każdego organizmu jego transcendencją, a im bardziej abstrakcyjne i nieznane jest zagrożenie z jego strony, tym bardziej jest ono wobec organizmu transcendentne” (s. 13-14).

To, co zwykliśmy nazywać religią, przynależy zatem, zdaniem Sloterdijka, do jednego z trzech systemów immunologicznych człowieka – po stosunkowo dobrze już opisanych przez odpowiednie nauki poziomach biologicznym i socjalizacyjnym mamy jeszcze: „System praktyk symbolicznych, względnie psycho-immunologicznych, dzięki którym ludziom udaje się od dawna, z lepszym bądź gorszym skutkiem, radzić sobie z własną wrażliwością na zdarzenia losu, włącznie ze śmiercią, a to w formie wyimaginowanych antycypacji i mentalnego opancerzenia” (s. 15). Chodzi o tytułowe „antropotechniki”, czyli „mentalne i fizyczne procedury treningowe, za pomocą których ludzie najróżniejszych kultur próbowali w ob-

¹⁴ „Wraz z antropologicznie szeroko ugruntowanym pojęciem ćwiczenia dostaniemy wreszcie do ręki instrument, za pomocą którego uda się przerzucić pomost ponad rzekomo metodycznie nieprzewyciężoną przepaścią między biologicznymi a kulturowymi fenomenami immunizacji, zatem między procesami naturalnymi z jednej, a działaniami z drugiej strony”; s. 17.

liczu niejasnego ryzyka życia i palącej pewności śmierci optymalizować swój kosmiczny i socjalny status immunologiczny” (s. 16).

Obserwowany przez socjologów w ostatnich dziesięcioleciach jako swoisty znak czasu „powrót religii” ma zatem bezpośredni związek z niedoskonałością oświeceniowego projektu. Błąd moderny – zdaniem omawianego autora – nie polegał jednak na nieumiejętności uporania sobie z religią, ale raczej – paradoksalnie – na podjęciu próby jej zwalczania. Zatem obecnie „musimy zmierzyć się z jedną z najbardziej bezwzględnych pseudooczywistości nowszej historii ducha: grasującą w Europie od zaledwie dwóch, trzech stuleci wiarą w istnienie «religii», więcej, z przyjmowaną bez zastrzeżeń wiarą w istnienie wiary. (...) W żadnym akcie odrzucenia nie zadano odrzucanemu pytania, czy w ogóle zasadnie nosi swoją nazwę i czy jako taki ma rację bytu” (s. 9). Fenomen „powrotu religii” – wykrywany przecież jako powrót do p r a k t y k religijnych – byłby zatem o tyle słusznie ujawniony, o ile niesłusznie nazwany. Nie do religii powraca bowiem człowiek Zachodu, ale do praktyk, które w istocie stanowią część naturalnego systemu odpornościowego człowieka/ludzkości.¹⁵

Trudno w tym miejscu nie zwrócić uwagi – idąc krok dalej w stosunku do myśli Sloterdijka – że oświecenie, zwalczając praktyki religijne (ze względu na ich błędną identyfikację jako religijnych), w tym przynajmniej aspekcie przybrało postać i działanie terapii radykalnie osłabiającej system immunologiczny. Czyniło człowieka coraz bardziej bezbronnym wobec zagrożeń, przed którymi miało go jakoby chronić.¹⁶ W tej perspektywie potrzeba post-modernizmu jawi się rzeczywiście jako konieczne (i zbawienne) powstrzymanie śmiertelnej w istocie terapii.

Wróćmy jednak do rozważań niemieckiego filozofa. Nie zamierza on zrywać z oświeceniem, ale jednocześnie wskazuje na potrzebę sięgnięcia do tego, co myślicielom moderny zdarzało się lekceważyć jako zbędny balast: „Proponowany tutaj przekład faktów religijnych, spirytualnych oraz etycznych na język i optykę ogólnej teorii ćwiczeń rozumiany jest jako przedsięwzięcie oświeceniowo-konserwatywne, więcej nawet – w rzeczy samej konserwacyjne. Jego podstawą jest podwójny interes zachowawczy:

¹⁵ „Po wieluset latach eksperymentowania z różnymi formami życia wyjaśniło się, że ludzie, niezależnie od uwarunkowań etnicznych, ekonomicznych i politycznych, egzystują nie tylko w ramach określonych »stosunków materialnych«, lecz także w ramach symbolicznych systemów immunologicznych i rytualnych osłon uodparniających”; s. 6.

¹⁶ Czy nie z tego bierze się doświadczenie rozpacz, które Sloterdijk wskazywał w rozmowie z Agatą Bielik-Robson jako charakterystyczną cechę myślicieli pokolenia 1968 r. przez lapidarne określenie „jestem zraniony więc jestem”; program *Rozmowy istotne* w TVP Kultura, dostępny: <http://vod.tvp.pl/audycje/kultura/rozmowy-istotne/video/peter-sloterdijk/176829>.

z jednej strony opowiada się ono za owym kontinuum nauki kumulatywnej, które nazywamy oświeceniem i które my, współcześni, kontynuujemy wbrew wszelkim pogłoskom o pojawieniu się obecnie stosunków »post-sekularnych« jako obejmujący tymczasem cztery stulecia, właściwy czasom nowoczesnym kontekst uczenia; z drugiej zaś podejmuje ono stare, niekiedy tysiącletnie wątki, które wiążą nas z wczesnymi manifestacjami ludzkiej wiedzy ćwiczeniowej i animującej, zakładając, że jesteśmy gotowi e k s p l i c y t n i e do nich nawiązać» (s. 10).

Rozróżnienie „implicitnie – eksplicitnie” ma istotne znaczenie w projekcie Sloterdijka. Świadomość, że człowiek staje się przez ćwiczenie była już *implicite* zawarta w niezliczonych formacjach kulturowych, systemach religijnych, praktykach wychowania etc. od tysięcy lat. Intuicję tę można obecnie wykorzystać *explicite* – używając tradycyjnych elementów ćwiczeniowych jako antropotechnik, służących powiększaniu zdolności odpornościowych człowieka. Moim zdaniem jednak, rozróżnienie to zasługuje na istotną uwagę krytyczną. Otóż nie da się dowieść rzeczywistego istnienia implicitnego sensu gdziekolwiek poza podmiotem eksplicytującym. Tym samym procedura ta pozwala w istocie na dość arbitralne wykrywanie implicitnych sensów i naraża ewidentnie na pokusę wstecznej projekcji intuicji podmiotu eksplikującego. W konsekwencji staje się nie tylko możliwe, ale i stosunkowo łatwe dopasowanie najróżniejszych wątków przedoświeceniowych tradycji obyczajowych, filozoficznych i teologicznych do ogólnej kategorii „antropotechnika”. Droga do wspomnianego wyżej (wrogiego) przejścia terenów dotąd zarezerwowanych dla religijnej soteriologii staje otworem.

Sloterdijk sporo miejsca poświęca na wyjaśnienie przyczyn nieodzowności ćwiczeń, treningu w ramach owego trzeciego systemu immunologicznego. Po pierwsze, chodzi o odzyskanie sprawności możliwej dla człowieka, po drugie – o przekroczenie tego, co leży w standardowych możliwościach, niejako zastanych przez człowieka w nim samym. Pierwsze jest nieodzowne, bowiem wszyscy jesteśmy w jakiś sposób kalekami – autor odwołuje się tutaj do konstatacji nauk zajmujących się ludzką psychiką i konkluduje: „Jeżeli ludzie są bez wyjątku wszelkiego rodzaju kalekami, to mają, każdy i każda na swój sposób, podstawę i powód, żeby pojmować swoją egzystencję jako bodziec do ćwiczeń korygujących” (s. 82).

Wspomniane zaś parcie do przekraczania zastanych możliwości opisuje Sloterdijk jako „egzystencję akrobatyczną”. O istnieniu w człowieku swobodnego napięcia „ku górze” wiemy ze skumulowanego doświadczenia ludzkości dostatecznie dużo, by nie móc go ignorować w analizach. Oczywiście, dla niemieckiego filozofa są to napięcia immanentne. „Atraktorami nazywam tu wektory napięć wertykalnych, które, jeśli chodzi o sposób oddziaływania, dbają w systemach psychicznych o właściwą ich orientację.

Antropologia, o ile nie chce rozminąć się zupełnie z zagadnieniem wielkości rozstrzygających o *conditio humana*, nie może dłużej nie dostrzegać istnienia odnośnych wektorów. Tylko jeśli weźmiemy pod uwagę te działające »od góry« siły napinające, zrozumiemy, dlaczego i w jakich formach *homo sapiens*, którego paleontolodzy dostarczyli pod drzwi fakultetów humanistycznych, mógł rozwinąć się w zwierzę o właściwej sobie tendencji do wydzwigania się w górę, jak opisują go w swoich doniesieniach badawczych, mniej czy bardziej *unisono*, historycy idei i światowi podróżnicy. Gdziekolwiek spotkamy przedstawicieli naszego gatunku, zawsze zdradzają oni rysy istoty skazanej na surrealistyczne wysiłki. Kto szuka ludzi, znajdzie akrobatów” (s. 21).

Asceza, ćwiczenie, trening są zatem tym, co człowiekowi jest niezbędne do osiągnięcia sprawności zaspokajających wzmiankowane potrzeby. Zarówno kaleka jak i akrobata – choć z różnych w istocie powodów – przez ćwiczenie mają szansę dojść do umiejętności niedostępnych im na żadnej innej drodze, a znacząco poprawiających ich sytuację wobec środowiska, w którym żyją (a którego sami są znaczącą częścią). Sloterdijk – dystansując się wszakże od etyki – sięga tutaj po elementy klasycznej, rozwijanej zwłaszcza przez średniowiecznych teologów tradycji *habitus* jako sprawności nabytej przez powtarzanie, ćwiczenie – doskonale daje się ona połączyć z tym, co o ludzkich zachowaniach mówią nauki (zwłaszcza neurologia i jej satelity). „Nawet jeśli dzisiaj nie potrafimy już myśleć o »dobru« w ten sposób, to klasyczna analiza *habitus* pozostaje nadal aktualna; jest ona *mutatis mutandis* łatwo przekładalna na język współczesnej psychologii treningu, neurocybernetyki i pragmatyki. Za jej pomocą daje się wyjaśnić, rzeczowo i na wysokim poziomie, psychofizyczne warunki możliwości działania słusznego, stosownego i umiejętnego. (...) Kto sięga po teorię *habitus* w stanie, w jakim pozostawił ją Tomasz z Akwinu, ten przebył już ponad połowę drogi ku wykładni bytu ludzkiego jako artystyki dobra. Wraz z nią dysponujemy antropologicznym konceptem na skuteczność technologii wewnętrznych, dającym subtelne pojęcie o inherentnym każdemu obszarowi możliwości napięciu wertykalnym. Wyjaśnia ona, jak jest możliwe, że właśnie to, co udaje się już całkiem dobrze, odczuwa siłę zasyssania przez to, co jeszcze lepsze, oraz dlaczego to, co już znakomicie opalone, mieści się w polu atrakcji możliwości jeszcze większej” (s. 257-258).

Zatem tak scharakteryzowany proces jest potencjalnie nieskończony. Nie istnieje żaden definitywny punkt dojścia. Z nietzscheańskiej idei nadczłowieka, która oczywiście pobrzmiewa w książce Sloterdijka, przejęte zostaje głównie owo „nad”: niepoahamowane parcie do przekraczania obecnego zestawu możliwości ludzkiej jednostki.¹⁷ Bez niego egzystencja bę-

¹⁷ „Człowiek posuwa się do przodu tylko tak długo, jak długo orientuje się na to, co niemożliwe. (...) Tylko ten, kto podejmie to pierwsze przykazanie,

dzie się zapadać w otchłań nudy. „Stąpienie po linie oznacza skumulowanie wszystkiego-co-było w teraźniejszości. Tylko tak imperatyw »Musisz życie swe odmienić!« da się przekształcić w codzienne serie ćwiczeń. Egzystencja akrobatyczna detrywializuje życie, stawiając po-wtórzenie w służbie niepowtarzalnego. Przeobraża wszystkie kroki w pierwsze kroki, ponieważ każdy może być ostatnim. Dla niej istnieje tylko jedno działanie etyczne: po(na)dkopywanie wszystkich stosunków przez podbój nieprawdopodobnego” (s. 288).

Praktyczną realizacją owego imperatywu we współczesnej kulturze masowej jest, zdaniem Sloterdijka, sport – najbardziej rozpowszechniony, totalnie areligijny system ascezy jaki kiedykolwiek pojawił się na świecie.¹⁸ „To, co dzisiaj nazywa się fitnesssem, zalecane było we wcześniejszej nowoczesności pod nazwą świętości” (s. 456-457). Dla niemieckiego filozofa sukcesy fitnessu, coachingu itd. są kolejnymi potwierdzeniami z jednej strony samej ludzkiej potrzeby antropotechnicznej aktywności, z drugiej – faktycznego postępowania procesu odrywania się ascezy od jej religijnych korzeni. Ten drugi proces – zwany przez Sloterdijka „despiritualizacją ascezy” – powinien, moim zdaniem, szczególnie zainteresować teologów. „Despiritualizacja ascezy jest przypuszczalnie najbardziej rozległym i, ze względu na swój zasięg, najtrudniej dostrzegalnym, a przy tym najsilniej odczuwanym i atmosferycznie najgęstszy wydarzeniem w aktualnej historii duchowej ludzkości. Postępując w kierunku przeciwnym, odpowiada mu deformalizowanie duchowości – towarzyszy temu jej

może dołączyć do niego kolejnych Dziesięć Przykazań. W pierwszym zwraca się do mnie samo Niemożliwe: Nie będziesz miał innych miar przede mną. Kogo nie ogarnęło to, co ponad miarę, ten nie należy do gatunku *homo sapiens*, (...) Samego programu nadczłowieka można w sobie zaniechać, jeśli się wie, że chodzi w nim o napięcie wertykalne w ogólności. Jego proklamacja była niezbędna, gdyż hipoteza Boga stała się na tyle niepewna, że nie gwarantowała zakotwiczenia na biegunie transcendentnym napięcia ciągu w górę”; s 617.

¹⁸ „Sport: »religia atletów« przedstawia sobą jedyny w historii wiary fenomen samoodczarowania własnymi środkami (...). Atletyczny renesans mógł rozprzestrzenić się na wiele części świata tylko jako nie-religia, której potrzebowała niezliczona masa. Jego rozkwit obrazuje przekształcanie się entuzjazmu w przemysł. Nie dziwi, że młoda nauka o sporcie nie wykazuje najmniejszej ochoty, żeby stać się teologią tego zaledwie założonego, a już pozbawionego ducha, ruchu kultowego. Ale także antropolodzy odnieśli się do niego z rezerwą, nie wykazując po dziś dzień zainteresowania ani artificioznym pochodzeniem plemienia praktykujących sportowców, ani tym, że wraz z funkcjonariuszami sportu pojawił się nowy podgatunek, który zasługuje na nie mniejszą uwagę niż człowiek z Aurignac”; s. 131.

urynkowanie na jarmarkach adekwatnych subkultur. Wartości graniczne obu tych tendencji określone są przez duchowe znaki orientacyjne XX stulecia: dla tendencji pierwszej jest to sport, który stał się metaforą wyczynu w ogóle, dla drugiej popularna neomistyka, ta *devotio postmoderna*, która życiu współczesnych jednostek dostarcza niespodziewanych rozbłysków wewnętrznych stanów wyjątkowych” (s. 53).

Powyższą, z konieczności skrótową, prezentację koncepcji Sloterdijka warto zakończyć przykładem tego, w jaki sposób możliwe jest przejmowanie i przetwarzanie w jej wnętrzu nawet tak religijnie, teologicznie nasyconych narracji jak opowieść o zmartwychwstaniu. Wystarczy eksplicytnie rozwinąć to, co implicytnie tkwi w nowotestamentalnych opowiadaniach: „Akrobatyczna rewolucja chrześcijaństwa nie wyczerpuje się w dowiedzionym na krzyżu przezwycięzeniu pasywności śmierci. Triumf »możności« nad »nie-możliwością« dokonuje się między wieczorem Wielkiego Piątku a porankiem Wielkanocy – najbardziej patetycznym wśród wszystkich terminów. W tym czasie zabity Jezus praktykuje coś absolutnie niesłychanego, *akro bainein* w jaskini – na czubkach palców przekracza królestwo zmarłych. Wraz ze zmartwychwstaniem »trzeciego dnia« antygravitacja świętuje swoje największe zwycięstwo: to tak, jakby Chrystus, pierwszy wśród Akrobatów Boga, otrzymał do ręki wertykalną linię, która jemu i jemu podobnym otwiera dostęp do dotychczas skrywanego lub zaledwie mitycznie przeczuwanego pionu absolutnego. Zmartwychwstały rozsądza swoim *salto vitale* tę formę świata, która nacechowana była wiarą w hegemonię śmiertelnego przerwania. Od tego momentu wszelkie życie jest akrobatyczne, jest tańcem na linii wiary w to, że życie samo jest wieczne – mianowicie w proklamowanym definitywnie Od-Teraz” (s. 283).

W narracjach paschalnych chodziłoby zatem o archetypiczną opowieść o możliwości przezwyciężenia niemożliwego, która pozostaje użyteczna o tyle, o ile motywuje do egzystencji akrobatycznej, staje się motorem ascezy. Nic dziwnego, że z chrześcijańskiej tradycji Sloterdijk z upodobaniem odwołuje się do nurtu monastycznego. W mnichach chrześcijańskich widzi on – nie bez racji – spadkobierców starożytnych idei sportowych, atletów Chrystusa, którzy świadomie podejmują trening (ascezę), by osiągnąć formę¹⁹ Mistrza z Nazaretu.²⁰

¹⁹ Dwuznaczność słowa forma (zarówno „kształt”, jak i „poziom sprawności”) jest tutaj jak najbardziej na miejscu.

²⁰ Por. P. Sloterdijk, *Il rinascimento permanente. La novella italiana e le buone notizie della modernità*, wykład wygłoszony w czasie sesji Soggetti a Trasformazione, Florencja 25 V 2013, nagranie dostępne: <http://youtu.be/Yoqvw29Oucs>.

Uważam, że *Musisz życie swe odmienić* P. Sloterdijka stanowi dobry przykład zdolności myśli ponowoczesnej do świadomego konstruowania alternatywnych do religijnych narracji soteriologicznych. Zdolności, której chrześcijańska soteriologia musi poświęcić sporo uwagi, jeśli nie chce paść ofiarą „wrogiego przejęcia” właściwego sobie terenu.

Jednocześnie jednak uważam, że głębokie wsłuchanie się w intuicje niemieckiego filozofa może być ciekawym impulsem do teologicznego myślenia. Założmy, że jego opis związku między ascezą a trzecim poziomem ludzkiego systemu immunologicznego jest trafny. Czy to oznaczać będzie z konieczności, że cała chrześcijańska narracja soteriologiczna ulegnie unieważnieniu, okazując się tylko jedną z wielu form samoobrony ludzkiej psychiki? Jeśli jako naturalne odpadnie to, co zwykliśmy nazywać „praktykami” religijnymi (asceza, ryt itd.), to czy jeszcze pozostanie cokolwiek, o co dyskurs soteriologiczny dałby się zaczepić? Gdybyśmy – w ramach myślowego eksperymentu – dokonali takiej redukcji, okazałoby się (i to jest punkt, który, zdaje się, Sloterdijkowi umyka), że zasadnicza intuicja chrześcijańska dystansuje się od zbawczego znaczenia „praktyk”. Trudno nie przywołać w tym miejscu *Dekretu o usprawiedliwieniu* Soboru Trydenckiego: „Mówimy, że [człowiek] jest usprawiedliwiony »darmowo«, bo nic co poprzedza usprawiedliwienie, wiara lub uczynki, nie zasługuje na łaskę usprawiedliwienia; jeśli jest łaską, to nie z uczynków, w przeciwnym razie (jak mówi Apostoł) łaska nie byłaby już łaską”.²¹

Żaden trening, żadna praktyka nie gwarantuje zbawienia, bowiem go nie sprawia. Wszystko to stanowi albo formę przygotowania na przyjęcie, albo wdzięczności i współpracy z darem darmo otrzymanym. Analizy Sloterdijka pozwalają – moim zdaniem – lepiej zrozumieć z czego biorą się na gruncie chrześcijańskim kolejne nawroty różnych postaci pelagianizmu. Jeśli rzeczywiście ów trzeci poziom systemu odpornościowego stanowi naturalne wyposażenie człowieka (ze stworzenia), to jego działanie będzie znacznie łatwiej dostrzegalne w potocznym doświadczeniu niż pozaempiryczne w istocie działanie łaski. Zatem należy się wręcz spodziewać, że przeciętni wierzący będą czasem mieli tendencję do widzenia w praktykach, a nie w łasce p r z y c z y n y, jeśli nie wręcz i s t o t y zbawienia. Tym bardziej że Bóg Jezusa nie zamierza najwyraźniej zastępować działa-

²¹ Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, nr 8 w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV,1, Kraków 2007, s. 299. Zaś *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* Światowej Federacji Luterńskiej i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan z 1999 r. dopowiada w nr 20 „Gdy katolicy mówią, że człowiek »współdziała« podczas przygotowania usprawiedliwienia i jego przyjęcia przez wyrażenie zgody na usprawiedliwiające działanie Boga, to widzą w takiej personalnej akceptacji działanie łaski a nie czyn człowieka wynikający z własnych sił”.

nia ludzkiej immunologii: „On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych”.

Aksjomatowi Sloterdijka „m u s i z życie swe odmienić” chrześcijańska soteriologia odpowiada (już od wieków) aksjomatem „m o ż e s z życie swe odmienić”, przy czym owo „możesz” można czytać jako „zostało ci umożliwione”. Zbawczy czyn Chrystusa jest warunkiem możliwości odmiany.

W ten sposób dochodzimy do konkluzji natury nieco bardziej ogólnej: nie da się ukryć, że myśl ponowoczesna stawia i będzie stawiać soteriologii chrześcijańskiej wysokie wymagania, sprawiać spore kłopoty dążeniem do jej faktycznego unieważnienia. Jednak uważam, że na przekór tym kłopotom warto wsłuchiwać się w intuicje antropologiczne ponowoczesności – zawierają bowiem cenne świadectwo kondycji ponowoczesnego człowieka, bez uwzględnienia którego intersubiektywnie sensowna narracja soteriologiczna skierowana do tegoż człowieka może się okazać wręcz niemożliwa do sformułowania.

Post-modern Problems with Salvation

SUMMARY

The article addresses the problem of the possible acquisition of the themes of Christian soteriology by the post-modern thought. A thorough analysis of the thesis of Peter Sloterdijk will be presented as expressed in his book *You Must Change Your Life*. Religion as it is does not exist, it is only a name falsely attributed to different sets of exercises whose objective is to improve one's immunological abilities. Sloterdijk's thesis is contrasted with the intuition of Christian soteriology of gratuitousness of God's grace.